Il tempo e l'eternità
nella filosofia di Plotino

La dottrina plotiniana del tempo rappresenta come un anello di congiunzione tra la filosofia antica, nella quale il tempo è considerato in sè o nelle sue applicazioni cosmologiche, e la filosofia medievale, che lo considera specialmente in rapporto al problema dell'eternità, della creazione e della essenza divina.

Plotino vi dedica lo scritto *Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου*, che nell'ordinamento di Porfirio, costituisce il libro settimo della terza Enneade (1). Dopo quello di Aristotele, è questo il trattato più completo trasmessoci dall'antichità intorno al problema del tempo, ed ha sempre goduto, come tale, di una grande fama. Simplicio, nel suo commento alla fisica aristotelica, ne cita testualmente molti brani; lo stesso fa Proclo nel suo scritto intorno alla teologia platonica; S. Agostino, trattando del medesimo problema nelle *Confessioni* e nella *Città di Dio*, s'ispira alla dottrina di Plotino e ricava da essa argomenti per combattere le dottrine avversarie; Boezio riproduce fedelmente le definizioni plotiniane dell'eternità e del tempo, che, anche per questo tramite, passeranno nella teologia cattolica. Ai giorni nostri persino lo Schopenhauer, così

(1) Questo trattato è indicato da Porfirio come l'ultimo di una serie di libri composti da Plotino sui sessant'anni, nella pienezza del suo vigore mentale, *Vit. Plot.*, ed. Creuzer, 1835, cap. 5 e 6.

Digitized by Google

severo coi neoplatonici in generale e con Plotino in particolare, vi trova espressa, forse per la prima volta nella filosofia occidentale, quella dottrina della idealità del tempo, a cui egli tiene come ad una delle più segnalate conquiste del pensiero moderno (1).

Invero, lo scopo di Plotino sembra soltanto quello di commentare la dottrina sul tempo e sull'eternità esposta da Platone nel *Timeo*. Ma la larga preparazione storica ch'egli si era fatta sull'argomento (2), il deciso carattere spiritualistico ch'egli dà a codesta dottrina (3), le critiche sottili, se non sempre profonde, a cui sottomette le opinioni di Pitagora, di Aristotele, di Epicuro, degli Stoici, e, infine, la grande efficacia che le idee e le definizioni in esso contenute ebbero sulla filosofia cristiana in genere, sulla teologia cattolica in specie, giustificano appieno la fama da esso goduta.

Prima di discutere il problema del tempo Plotino analizza il concetto dell'eternità, concetto che può essere, ed è spesso confuso con quello del tempo infinito. Quanta importanza metafisica e religiosa abbia per Plotino la distinzione dei due concetti, il primo dei quali esprime la permanenza dell'intelligenza in sè medesima, il secondo il movimento dell'anima, vedremo tra breve. Che essi fossero di frequente confusi ci è provato, fra l'altro, da queste parole di Porfirio: « Ciò che si muove simula l'eternità con l'infinita perpetuità del suo movimento, e ciò che rimane immobile simula il tempo in quanto sembra moltiplicare il suo continuo presente man mano che il tempo passa. Per questo alcuni hanno creduto che il tempo si manifestasse nel riposo come nel movimento, e che l'eternità non fosse che l'infinità del tempo » (4). Per Plotino, però,

---

(1) *Parerga und Paralipomena*, vol. I. p. 4, e 60 segg.

(2) « ... tale questione, egli dice, fu lungamente trattata prima di noi, cosicchè, se si intraprendesse a passare in rassegna tutte le opinioni, si sarebbe obbligati a fare una vera storia ». *Enn.* III, VII, 9.

(3) Come dimostreremo più avanti, per Platone il tempo è ancora qualche cosa che si ricollega al movimento degli astri, che perciò egli chiama *ὄργανα χρόνου*; per Plotino invece il tempo è la forma primitiva in cui l'Anima universale estrinseca la sua attività, quindi una pura successione di stati psichici, anteriore come tale al movimento.

(4) *Ἀφορμαί*, l. III, § 3, ed. Creuzer, 1885.

Digitized by Google

la nozione dell'eternità è come istintiva nell'anima umana, che la possiede naturalmente, per una sorta d'intuizione immediata. Il tempo è un'imagine mobile dell'eternità, come questo mondo è l'imagine del mondo superiore; quindi, in luogo della permanenza, dell'identità, dell'immobilità dell'Essere intelligibile, la mobilità di un principio che trascorre senza posa da un atto ad un altro; invece dell'unità e della mancanza d'ogni estensione, una semplice imagine dell'unità, imagine che è una soltanto per la sua continuità; invece d'una infinità già presente tutt'intera, una progressione all'infinito che tende perpetuamente verso ciò che segue; invece di ciò che è tutt'intero in una volta, ciò che sarà per parti e non sarà mai tutt'intero in una volta. La precedenza che Plotino dà alla trattazione dell'eternità è dunque giustificata così dal punto di vista ontologico come da quello gnoseologico: dal primo, perchè l'eternità precede il tempo come il modello precede la copia, come il perfetto l'imperfetto; dal secondo, perchè l'idea dell'eternità è anteriore a quella del tempo, in quanto non si conosce l'imperfetto se non per la mancanza della perfezione.

Le due trattazioni, sull'eternità e sul tempo, procedono entrambe con metodo critico, e i due concetti non sono fissati se non dopo lunga discussione. Ma mentre il primo è ottenuto mediante un'analisi che diremo interna, fatta cioè contemplando direttamente l'Essere intelligibile nella sua forma propria di vita, il concetto del tempo è invece raggiunto da Plotino attraverso una lunga critica delle dottrine dei varî filosofi. Questo diverso procedere delle due trattazioni ha la propria ragione non tanto nel fatto che, prima di Plotino, molto s'era discusso intorno al tempo, poco sull'eternità, quanto nella diversa natura dei due oggetti: poichè mentre dell'eternità è possibile solo una nozione negativa, ottenuta mediante l'esclusione dei caratteri del tempo, di questo, al contrario, si possono avere tante opinioni quanti sono gli elementi, essenziali e secondarî, con cui l'esperienza ce lo mostra congiunto.

***

In che cosa consiste propriamente l'eternità?

Due soluzioni si presentano anzitutto a Plotino. Secondo la

Digitized by Google

prima l'eternità è tutt'uno con l'essenza intelligibile, come per i pitagorici il tempo è tutt'uno con la sfera celeste. Secondo l'altra, l'eternità consiste nel riposo dell'essenza intelligibile, come per molti filosofi il tempo consiste nel movimento (1).

La prima soluzione sembra giustificata sia dal posto altissimo che entrambe, eternità ed essenza intelligibile, occupano nella nostra venerazione, sia dal comprendere entrambe le medesime cose. Plotino però la scarta subito, osservando che « se l'eternità e l'essenza intelligibile sono tutt'e due venerabili, non ne segue che siano identiche, ma soltanto che, forse, l'una tiene dall'altra il suo carattere di venerabilità. Quanto all'argomento che l'una e l'altra comprendono le medesime cose, occorre notare che l'essenza intelligibile contiene come parti le cose che racchiude, mentre l'eternità le contiene come tutto, senza distinzione di parti » (III, VII, 1). Vale a dire che l'eternità le contiene sotto questo rapporto: che si dicono per essa eterne. Quando noi affermiamo l'eternità dell'essenza intelligibile, intendiamo dunque distinguerla dall'essenza medesima, pure riferendogliela come suo attributo.

L'eternità consiste dunque nel riposo? In tal caso si può chiedere se l'eternità è la stessa cosa del riposo in generale, o soltanto del riposo proprio dell'Essenza intelligibile. Contro la prima ipotesi Plotino muove, in forma estremamente concisa, ma efficace, queste tre sottilissime obbiezioni: primo, se il riposo fosse la stessa eternità, non si potrebbe più dire, come effettivamente si dice, che il riposo è eterno, perchè si può chiamare eterno soltanto ciò che è un attributo, un modo d'essere, una partecipazione dell'eternità, non ciò che con l'eternità s'identifica, essendo privo di senso il dire che l'eternità è eterna; secondo, il movimento non sarebbe più eterno, perchè, identificata l'eternità col riposo, ne verrebbe l'assurdo che il movimento, se fosse eterno, *si riposerebbe*, ossia s'arresterebbe; terzo, che il riposo esclude l'idea della perpetuità (τὸ ἀεί), non della perpetuità che è nel tempo, ma di quella che noi tutti concepiamo parlando dell'eterno.

---

(1) Plotino distingue il *riposo*, ἠρεμία, dalla *stabilità*, στάσις; quello è il contrario del movimento, questa appartiene a ciò che è completamente immobile; il riposo appartiene quindi a ciò che è attualmente fisso ma è naturalmente mobile, anche quando non si muove. *Enn.* VI, III, 27.

Digitized by Google

Codesta perpetuità potrebbe tuttavia appartenere al riposo proprio dell'essenza intelligibile. S'affaccia così la seconda ipotesi, che Plotino respinge per due ragioni: la prima, che essa condurrebbe ad escludere l'eternità dagli altri generi dell'essere, la seconda che il riposo non implica l'unità, nel quale invece deve essere concepita l'eternità.

Per comprendere il valore della prima obbiezione bisogna ricordare che, nel sistema plotiniano, l'Essere ha cinque generi, ossia l'essenza, il movimento, il riposo, la differenza e l'identità; cosicchè, fatta coincidere l'eternità con uno di essi, cioè col riposo, si verrebbe necessariamente ad escluderla dagli altri. La seconda non è meno persuasiva: data l'idea di unità, essa deve escludere ogni intervallo, perchè altrimenti si confonderebbe col tempo, non sarebbe che un tempo infinito. L'eternità è dunque qualche cosa di *immutabile nell'unità*, come già aveva insegnato Platone parlando della natura eterna dell'animale intelligibile. Ora, poichè il riposo non implica necessariamente l'idea di unità nè esclude quella di intervallo, ne consegue che l'eternità può partecipare del riposo, ma non identificarsi con esso.

In qual senso deve intendersi questa unità dell'Essere intelligibile? In alcune pagine di alta ispirazione, Plotino parla della vivente unità del mondo intelligibile, multipla nella sua essenza e nelle sue potenze, ma permanente nella sua identità, indivisibile nella sua perfezione, in possesso attuale e inmutabile di tutte le cose che furono, che sono e che saranno. « Quando si contempla la potenza multipla del mondo intelligibile, si chiama essenza la sua sostanza, movimento la sua vita, riposo la sua permanenza, differenza la pluralità dei suoi principî, identità la loro unità. Se si opera la sintesi di questi principî, essi sono ricondotti a formare una vita unica ad un tempo, sopprimendo la loro differenza, considerando la durata inesauribile, l'identità e l'immutabilità della loro azione, della loro vita e del loro pensiero, per i quali non v'ha nè cangiamento nè intervallo. Contemplando tutte queste cose si contempla l'eternità. L'eternità non è l'essere intelligibile, bensì la luce che irraggia da codesto essere, la cui identità esclude completamente il futuro e non ammette che l'esistenza attuale, che rimane ciò che è e non muta » (§ 2). Invero, ciò di cui non

Digitized by Google

si può dire *era*, perchè non è mai stato diverso da quello che è attualmente e necessariamente; ciò di cui non si può dire *sarà*, perchè non potrà nulla possedere che già non possegga; ciò di cui si può dire soltanto *è*, perchè la sua esistenza è immutabile, perchè nulla gli manca, e il passato non gli ha fatto perdere nulla, come nulla gli farà acquistare l'avvenire; di questo si può dire davvero che possiede l'eternità, intimamente e non come accidente estrinseco, quell'eternità che andavamo cercando. Poichè, dice Plotino, *ἀιών, eternità*, viene da *ἀεὶ ὤν, ciò che è sempre* (§ 3).

Questa eternità, che noi possiamo contemplare nella pienezza della sua vita fissando in essa la nostra intelligenza, questa eternità che è Dio stesso, manifestantesi in sè e fuori di sè nella propria essenza immutabile, è definita da Plotino: *la vita che è attualmente infinita perchè è universale e non perde nulla* (§ 4) [1]. In questa definizione il concetto di eternità è tutto contenuto nella prima parte: una vita attualmente infinita esclude il passato e il futuro, implica l'universalità e la permanenza, e, in quanto vita, racchiude, oltre l'esistenza, il possesso in un presente sempre identico di tutte le perfezioni e di tutte le potenze.

La vita dell'Essere intelligibile si riferisce in tal modo all'Uno; ne esce e vi ritorna senza mai allontanarsene, rimane sempre intorno a lui ed in lui: « Per concepire l'Essere, non bisogna dunque ammettere intervalli nella sua esistenza, nè supporre che si sviluppi o s'acquisti, nè credere che esista in lui successione; non si potrebbe, per conseguenza, distinguere o dire che in lui c'è anteriore o posteriore. Se in lui non c'è anteriore o posteriore, se la cosa più vera che di lui si possa affermare è che *è*, se è in modo da essere l'Essere e la vita, qui ci apparisce ancora l'eternità. Quando diciamo che l'« Essere è sempre », che non c'è un tempo in cui sia e un altro in cui non sia, noi parliamo così soltanto per esprimerci con maggiore chiarezza: dicendo « sempre » non prendiamo la parola nel suo senso assoluto; ma, se l'adoperiamo per indi-

---

[1] Questa definizione sarà più tardi riprodotta da Boezio: *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* De consol. philosophiae, V, 6.

Digitized by Google

care che l'Essere è incorruttibile, può ingannare lo spirito facendolo uscire dall'umanità per fargli percorrere il multiplo (1). « Sempre » indica ancora che l'Essere non è mai difettoso. Meglio sarebbe, forse, dire semplicemente l'Essere. Ma per quanto il nome « Essere » sia sufficiente per indicare l'Essenza, siccome molti filosofi hanno confuso l'Essenza con la generazione, è stato necessario, per esplicare più chiaramente, aggiungere al nome « Essere » il termine « sempre ». Quantunque, infatti, non si designi che una sola e medesima cosa allorchè si dice l'« Essere » e l'« Essere è sempre », come quando si dice « il filosofo » e « il vero filosofo »; tuttavia, essendoci dei falsi filosofi è stato necessario aggiungere alla parola « filosofo » quella di « vero »; ugualmente è stato necessario aggiungere la parola « sempre » a quella di « Essere » e quella di « essere » a quella di « sempre » (§ 5).

Questa perpetuità dell'Essere intelligibile solleva un grave problema, che, come vedremo, darà luogo a molte discussioni nella teologia cattolica. In quali rapporti si trova esso col mondo? Dire che *era* prima che il mondo esistesse sarebbe applicargli una determinazione temporale, ossia collocarlo nel tempo, quindi negargli l'eternità. Plotino risolve il problema affermando che il mondo è ad un tempo eterno e creato, perchè è creato da tutta l'eternità. Nel principio superiore all'universo nulla ha cominciato ad essere in un'epoca determinata. Non si può dire che il mondo abbia cominciato nel tempo perchè, se il suo autore è prima di lui, ciò è soltanto nel senso che è la causa della sua esistenza: « Siccome noi diciamo che il mondo ha cominciato ad essere e che esiste da ogni tempo, possiamo affermare, d'accordo con la ragione e con la nostra credenza *(nell'eternità del mondo)*, che la Provvidenza universale, *πρόνοια τοῦ παντός*, consiste nell'essere l'universo conforme all'Intelligenza e l'Intelligenza anteriore all'universo, *τὸ κατὰ νοῦν εἶναι τὸ πᾶν καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι*, non nel tempo, poichè l'esistenza dell'Intelligenza non ha preceduto quella del mondo,

(1) Qui Plotino, nella sua eccessiva concisione, vuol esprimere che, se noi prendiamo il *sempre* nel senso di durata, corriamo il rischio di far percorrere all'Essere la molteplicità successiva, che, per quanto pensata come infinita, è straniera all'eternità, facendolo uscire da quella unità, che dell'eternità è propria.

Digitized by Google

ma (*nell'ordine delle cose*) perchè l'Intelligenza precede per la sua natura il mondo che procede da essa, di cui essa è la causa, l'archetipo e il paradigma (*αἴτιος, ἀρχέτυπον, παράδειγμα*) e che essa fa sussistere sempre nello stesso modo » (1). In breve, è un cominciamento causale, non temporale. Per usare un paragone frequente nella letteratura neoplatonica, avverrebbe come d'un piede appoggiato dall'eternità nella polvere: l'impronta esisterebbe sempre sotto il piede, e tuttavia è fatta dal piede, cosicchè questo non esiste prima dell'impronta, benchè la produca.

* * *

L'anima umana comprende sia l'eternità che il tempo, perchè partecipa tanto dell'uno quanto dell'altro.

Il tempo ha origine, secondo la dottrina di Plotino, dagli sforzi dell'Anima universale per trasportare ciò che ha intuito nell'Intelligibile in un altro, cioè nella materia. Poichè la materia non può comprendere l'Intelligenza nella sua unità, così l'Anima vi si muove successivamente, da uno ad un altro, e con essa si muove il mondo sensibile, che porta in sè. In tal modo l'Anima genera il tempo come imagine dell'eternità, anzitutto per se stessa, indi anche per il mondo, *πρῶτον μὲν... ἐχρόνωσεν... ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ* (III, VII, § 10). Il tempo è dunque qualche cosa di primitivo e di fondamentale, la condizione imprescindibile di ogni svolgimento ulteriore dell'Anima, o, per usare il linguaggio kantiano, la forma originaria di ogni esperienza possibile (2).

Come subito appare, questa concezione del tempo, a differenza di altre che abbiamo già esaminato, è strettamente con-

---

(1) III, II, § 1; cfr. anche II, IX, § 3. Anche per Filone il tempo, essendo un atto necessario e perpetuo della potenza divina, non può essere un'opera passeggiera e momentanea: « Dio non cessa mai di produrre: la sua natura è di produrre sempre, come quella del fuoco è di bruciare e quella della neve di spargere il freddo ». *Legis alleg.*, I, 44.

(2) Questa primitività dell'anima sarà affermata ancora più energicamente da Giamblico, per il quale il tempo è anteriore anche all'attività dell'anima del mondo, in quanto, nell'anima stessa, è la causa che ne determina la vita interna e il moto esteriore. Cfr. Simplicio, *In Arist. physic. comm.* (Diels) 793-94.

Digitized by Google

gegnata in tutto un complesso insegnamento metafisico, dal quale non si può concepire staccata. Perciò, avanti di entrare nell'esame diretto della dottrina, è necessario richiamare brevemente alcuni concetti fondamentali del sistema di Plotino.

Tre sono, in codesto sistema, i principî di tutte le cose, che Plotino chiama *ipostasi* divine: l'Uno, ἕν; l'Intelligenza, νοῦς; l'Anima cosmica, ψυχὴ τοῦ παντός (1). Questi tre principî non hanno ugual grado di perfezione. Al di sopra di tutti sta l'Uno, che è il più perfetto perchè supremamente semplice e indivisibile, perchè basta a se stesso, perchè rappresenta la realtà suprema, τὸ μάλιστα πάντων, su cui tutte le cose sono edificate; esso è quindi « una maraviglia incomprensibile, di cui non si può dire nemmeno che è l'essere, per non farlo l'attributo di un'altra cosa, e al quale nessun nome conviene propriamente... La sua natura è d'essere l'origine delle cose eccellenti, la potenza che genera gli esseri, pure restando in sè stessa, senza subire alcuna diminuzione, senza passare negli esseri ai quali dà nascimento » (VI, XI, § 5). L'intelligenza occupa il gradino immediatamente inferiore. Ciò che la costituisce è l'unità consostanziale dell'essere col pensiero, perchè l'essere è l'Intelligenza che permane in se stessa, il pensiero è l'intelligenza che contempla l'essere. Ma, oltrechè identici, pensiero ed essere sono anche differenti in quanto formano una dualità; infatti, il pensiero non esiste, come pensiero, se non perchè pensa l'essere, e l'essere non esiste come essere se non perchè fa pensare il pensiero (2). Inoltre l'Intelligenza è indivisibile perchè è dovunque tutt'intera; una e infinita perchè, essendo il luogo del pensiero, τῆς νοήσεως τόπος, contiene nella sua unità la pluralità delle intelligenze particolari, che in essa sussistono con la loro propria individualità e con le quali è nel medesimo rapporto del genere con le sue specie; immutabile perchè possiede sempre tutte le cose nel presente, senza

(1) Per ὑπόστασις Plotino intende l'esistenza sostanziale, l'essenza. In significato analogo la parola ipostasi fu adoperata dai Padri della Chiesa con la sola differenza che, per essi, l'ipostasi è distinta dalla essenza ed è anche denominata persona. Cfr, S. Agostino, *De Trinitate*, V, 9.

(2) III, IX. § 1. Il punto di partenza di questa dottrina è il principio platonico, esposto nel *Timeo*, che « l'Intelligenza vede le idee comprese nell'animale che è, ὃ ἔστι ζῶον ».

Digitized by Google

poter nulla acquistare nè perdere: in questa disposizione consiste, come già vedemmo, l'eternità (1). La terza ipostasi, invece, l'Anima del tutto, essendo intermediaria tra l'essenza divisibile dei corpi e l'essenza indivisibile dell'Intelligenza, è ad un tempo divisibile e indivisibile: divisibile perchè anima tutte le parti dell'universo, indivisibile perchè è tutt'intera in tutto l'universo, e in ciascuna delle sue parti: « Quando si considera in questo modo la natura dell'anima, si vede la sua grandezza e la sua potenza, si comprende come sono mirabili e divine una tale essenza e le essenze superiori. Senza avere estensione l'anima è presente in ogni estensione; è in un luogo e non è tuttavia in questo luogo; ed è ad un tempo divisa e indivisa; o piuttosto, non è mai realmente divisa, non si divide mai, perchè rimane tutt'intera in se stessa. Se pare dividersi, è soltanto per rapporto ai corpi, i quali, in virtù della loro propria divisibilità, non possono riceverla in modo indivisibile. Così la divisione è il fatto del corpo e non il carattere proprio dell'anima » (IV, x, § 1). Facendo partecipare tutti i corpi all'esistenza, l'anima costituisce il mondo della vita, *τῆς ζωῆς κόσμος*: essa racchiude nel suo seno tutte le essenze viventi, distinte ciascuna da essa ma non separate, cosicchè tutte le anime, pur conservando la propria individualità e libertà, non formano che un'anima sola.

Poichè nessuna potenza perfetta potrebbe rimanere sterile, da tutta l'eternità l'Uno, per lo stesso eccesso del suo potere, genera l'Intelligenza, che è il suo atto e la sua imagine; a sua volta l'Intelligenza, giunta alla sua pienezza per la conversione verso l'Uno, genera l'Anima, che è il verbo e l'atto dell'Intelligenza. Anche l'Anima arriva alla pienezza contemplando l'Intelligenza, ed essa pure ha generato: così è sorta la Natura (2). V'ha dunque nell'universo una eterna processione discendente, *πρόοδος*, dal primo all'ultimo, e in codesta processione ogni essere è generato da quello che lo precede, e genera

(1) IV, VIII, § 3; VI, IV, § 10.

(2) V, II, § 1: « L'Anima universale non resta in riposo, ma entra in movimento per generare un'immagine di se stessa. Da un lato, contemplando il principio da cui procede, essa arriva alla pienezza; dall'altro, avanzando in una via differente e opposta, genera un'imagine di se stessa, la sensazione e la natura vegetativa ». Cfr. anche I, I, § 8; IV, IX, § 3.

Digitized by Google

quello che lo segue, restando sempre distinto, ma non separato, dall'essere generatore e dall'essere generato, nel quale passa senza assorbirsi.

Ma le tre ipostasi divine — è questo un punto di capitale importanza per comprendere la nozione plotiniana del tempo — non esistono soltanto nell'universo, bensì anche in ciascuno di noi, e costituiscono, in noi, l'*uomo interiore*. L'anima nostra, infatti, è una essenza immateriale, e in tal guisa partecipa dell'Anima cosmica. Nello stesso tempo essa giudica, ragiona, e non potrebbe ragionare senza possedere dei principî immutabili: bisogna dunque ammettere che abbiamo in noi l'Intelligenza, da cui l'anima ricava appunto codesti principî immutabili. E poichè, infine, non potremmo avere in noi l'Intelligenza senza possedere la sua causa e il suo principio, l'Uno, così noi godiamo della sua presenza, siamo in lui edificati, e in qualche modo lo tocchiamo (ἐφαπτόμεθα) col fondo più intimo dell'essere nostro (1).

Fermiamoci ora sui rapporti dell'Anima universale con l'individuale. Come abbiamo già veduto, noi abbiamo, per mezzo dell'anima nostra, un'essenza conforme all'essenza dell'Anima universale, essenza che è indivisibile perchè fa parte del mondo intelligibile, e divisibile perchè presente in tutti i corpi che essa fa vivere. Per tal guisa noi possediamo due parti o principî, l'anima ragionevole, ψυχὴ λογικὴ e l'anima irragionevole, ψυχὴ ἄλογος, che corrispondono rispettivamente a due parti dell'anima universale: la potenza principale e la potenza naturale e generatrice (o natura). La potenza principale dell'Anima contempla l'Intelligenza divina e concepisce le idee o forme pure, il cui insieme costituisce il mondo intelligibile; la potenza naturale e generatrice riceve dalla principale le idee, sotto forma di ragioni seminali, il cui insieme costituisce la Ragione totale dell'universo (2). E poichè, da un lato, la ragione seminale di ogni individuo comprende tutti i modi di esistenza del corpo ch'essa anima, mentre dall'altro la Ragione totale dell'universo comprende le ragioni seminali di tutti gli individui, ne viene che l'Anima contiene e amministra l'uni-

(1) V, I, § 10 11.
(2) II, III, § 17-18; III, IV, § 13, 14, 22, 27; IV, IV, § 9-12.

Digitized by Google

verso mediante la ragione, ossia fa giungere all'esistenza e svolge successivamente nel mondo sensibile tutte le ragioni seminali contenute e coordinate nella Ragione totale dell'universo. Per far questo, l'Anima non ha bisogno di ragionare, ma le basta un semplice atto d'imaginazione col quale, continuando a rimanere in se stessa, produce sia la materia sia le ragioni seminali, che, dando alla materia la forma, costituiscono tutti gli esseri viventi (1). Abbracciamo col pensiero tutti gli esseri e tutte le cose, dice Plotino, e disponiamoli ciascuno al suo posto: al sommo di codesta serie di esseri sta l'Anima universale, da cui emana una vivida luce, che viene affiochend si man mano arriviamo alle cose che occupano l'ultimo posto, e che sono in qualche modo gli ultimi raggi della luce che l'Anima espande; «...rappresentiamoci queste cose come una estensione da principio tenebrosa, poscia illuminata dalla forma che viene ed aggiungersi al fondo primitivamente oscuro. Questo fondo è abbellito dalla Ragione per virtù della potenza che l'Anima universale tutt'intera ha, per se stessa, d'abbellire la materia per mezzo dei raggi, con cui le ragioni seminali (*οἱ ἐν σπέρμασι λόγοι*) plasmano e formano esse medesime gli animali e fanno dei piccoli mondi» (2).

Orbene l'Anima, creando l'universo, l'ha dotata dello spazio e del tempo: dello spazio, o estensione, in quanto la grandezza matariale d'ogni cosa sensibile ha per causa la grandezza ideale che si trova nella sua forma intelligibile (3); del tempo,

---

(1) «L'Anima dà a tutto ciò che tocca una forma secondo la sua natura; essa produce senza concezione avventizia, senza le lentezze della deliberazione nè quelle della determinazione volontaria», IV, III. § 10.

(2) IV, III § 10; cfr. anche II, III, § 16 18; IV, IV, § 13.

(3) Per Plotino la materia non è perciò la sostanza estesa, la grandezza, perchè la grandezza è una forma e non un ricettacolo. La forma entra nella materia apportandole ciò che costituisce l'essenza corporea; ora, ogni forma contiene una grandezza e una quantità, che sono determinate dall'essenza medesima. La materia è grande perchè contiene le imagini di tutte le idee, quindi l'imagine della grandezza stessa: «La grandezza, sviluppandosi nella processione dell'imaginazione (*ἐν προόδῳ φαντάσεος*), ha portato con sè la piccolezza della materia, l'ha fatta apparir grande estendendola con se stessa, senza che codesta estensione l'abbia riempita. La grandezza della materia è una falsa grandezza, poichè, non possedendo grandezza per sè, la materia, estendendosi con la grandezza, ha partecipato della grandezza

Digitized by Google

mediante la durata e la varietà della propria vita, mediante la lunghezza dell'azione con cui essa fa sussistere e muove l'universo. Il tempo è così nell'Anima e con l'Anima, come l'eternità è nell'Intelligenza e con l'Intelligenza.

* * *

Esaminiamo ora più dappresso la dottrina plotiniana del tempo.

Prima che esistessero l'anteriore ed il posteriore, il tempo, che non esisteva ancora, riposava nel seno stesso dell'Essere. Ma l'Anima, natura essenzialmente attiva, si sentì spinta a trasportare in un altro mondo ciò che intuiva nel mondo superiore; e poichè non poteva possedere tutte le cose presenti in una volta, essa manifestò la sua potenza in una maniera successiva e variata, generando la successione col suo modo d'agire. Il mondo generato dall'Anima è, come sappiamo, il mondo sensibile che in essa si muove; quindi l'Anima, producendo il mondo, mosso non dal movimento intelligibile ma da quello che ne è l'immagine, si è dapprima resa essa stessa temporale, poscia ha sottomesso anche il mondo sensibile al tempo, abbracciando nel tempo tutta l'esistenza e tutte le rivoluzioni del cosmo: « Poichè infatti il mondo si muove nell'Anima universale, che è il suo luogo, si muove anche nel tempo, che l'Anima porta in se stessa. » (III, VII, § 10). E per quelle relazioni che abbiamo già esaminate tra le anime particolari e l'universale, il tempo è non solo in questa e nel mondo sensibile, ma ancora in ogni anima individuale. Ciascuno di noi ha infatti, nei moti successivi dell'anima propria, l'esperienza diretta di quell'immagine mobile dell'eternità, che è il tempo: « Rivolgendo sempre noi stessi verso ciò che segue e che è posteriore, verso un altro momento, poi verso un altro ancora, giungiamo, per la lunghezza che noi percorriamo, a rappresentarci il tempo che è l'immagine dell'eternità » (*ibid.*).

Il tempo di Plotino non è dunque esteriore all'Anima, e

---

di questa. Infatti, poichè tutti gli esseri intelligibili si riflettono sia nelle altre cose in generale, sia in una d'esse in particolare, ciascuno d'essi essendo grande, l'insieme è grande di tale maniera ». III, IV, § 17; cfr. anche II, VI, § 3.

Digitized by Google

nemmeno ne è una conseguenza o un risultato. È la stessa estensione della vita dell'Anima, la cui progressione perpetua costituisce la perpetuità del tempo e le cui fasi anteriori costituiscono il passato. Perciò Plotino può definire il tempo *la vita dell'anima considerata nel movimento col quale passa da un atto ad un altro* (*ibid.*) Supponiamo un momento che l'Anima cessi di godere della vita che attualmente possiede e si concentri nell'unità: che cosa avverrebbe? Il tempo s'annienterebbe all'istante, perchè tutte le cose sarebbero immobili nell'unità.

Ma cesserebbe d'esistere anche la sfera universale? Plotino non può che rispondere affermativamente, giacchè per lui il mondo esiste nel tempo in quanto esiste e si muove nell'Anima: è l'azione di questa che ha prodotto l'universo e il tempo. In tal modo però egli si allontana alquanto dagli insegnamenti di Platone, per il quale, se il tempo e il cosmo sono strettamente congiunti, nell'opera creativa il tempo viene ultimo, essendo come il coronamento del lavoro uscito dalle mani del Demiurgo. Quindi, laddove per Platone il tempo è posteriore al movimento e ne costituisce una delle due determinazioni fondamentali, per Plotino invece il tempo è anteriore al movimento e non lo misura, come dice egli stesso, che per accidente (1). Quasi ad accentuare questo contrasto, Plotino aggiunge che, anche se la stessa sfera fosse in riposo mentre l'Anima agisce, noi potremmo misurare la durata del suo riposo, poichè questo riposo è posteriore al riposo dell'eternità (2). Ma Plotino è persuaso di non aver deviato in nulla dalla dottrina platonica;

---

(1) « Il movimento dell'universo è misurato secondo il tempo, ma il tempo non è la misura del movimento per la sua essenza, ma solo per accidente: anteriore al movimento, da cui del resto differisce, esso ne indica la quantità », § 11, cfr. *Timeo*. 27 *d* e segg.

(2) Per lui, infatti, il riposo regolare può condurci a conoscere il tempo al pari del movimento regolare: se comunemente assumiamo il movimento come misura del tempo, è soltanto perchè « è più facile valutare la durata del movimento che quella del riposo », § 12. Damascio, svolgendo la dottrina del maestro, distinguerà poi un tempo primitivo e sostanziale (χρόνος πρώτος, χρόνος ἐν ὑποστάσει), che ha un'esistenza permanente ed è simultaneamente nella sua totalità, dal tempo fisico, derivato da quello, caduco ed esistente successivamente per parti. Cfr. Simplicio, *In Arist. phys. comm.* (Diels) 778 segg.

Digitized by Google

anzi, egli crede necessario spiegare che, se Platone chiama tempo anche il movimento degli astri, bisogna ricordarsi, per comprendere il vero senso di questa espressione, che codesto filosofo dice in seguito che gli astri sono fatti per indicare le divisioni del tempo e ci permettono di misurarlo facilmente (§ 11). E ritornando più avanti sul medesimo argomento, torna di nuovo ad affermare che Platone non ha affermato che il tempo abbia per essenza una misura o d'essere misurato, bensì « che per farlo conoscere c'è nel movimento circolare dell'universo un elemento brevissimo *(l'intervallo d'un giorno)* destinato a far cogliere la più piccola porzione di tempo; è così che noi possiamo scoprire l'essenza e la quantità del tempo » (§ 12). Ora, è indubbio che il tempo platonico, nella sua natura essenziale, è un'immagine dell'eternità; ma un'imagine che *si muove secondo il numero*, κατ' ἀριθμοῦ, cosicchè numero e movimento ne sono le due determinazioni fondamentali. La differenza tra la dottrina platonica del tempo e l'aristotelica sta appunto in ciò: che mentre in questa il tempo è un numero che misura il movimento, in quella il tempo è costituito dai movimenti planetari, ognuno dei quali è determinato da un numero.

Ma, come abbiamo veduto, la distinzione tra tempo e movimento è parte troppo essenziale del sistema di Plotino, perchè egli potesse sopprimerla. Il movimento non ha per lui altro rapporto col tempo, che quello di servire agli uomini per misurarlo. In se stesso, il tempo non è una misura, non è una quantità, è la vita stessa dell'Anima, un processo spirituale. Ma poichè gli uomini non potevano conoscere in se stessa codesta vita, poichè non potevano misurare in sè stesse le parti d'una durata invisibile e inafferrabile, così l'Anima, mediante il movimento della sfera universale, ha fatto il giorno e la notte affinchè la loro successione permettesse di contare fino al due mediante questa diversità; in seguito « osservando la durata di tempo che scorre da una levata del sole fino alla levata successiva, noi abbiamo potuto avere un intervallo di tempo determinato da un movimento uniforme, in quanto vi fissiamo il nostro sguardo e ce ne serviamo come misura per misurare il tempo; dico per misurare il tempo, poichè, preso in se stesso, il tempo non è una misura » (§ 11). Il tempo non

Digitized by Google

è quindi generato dal movimento, ma solo indicato dal movimento.

Si può chiedere: perchè il movimento della sfera universale deve servire a misurare il tempo, e non qualche altra specie di movimento o cangiamento più affine alla natura spirituale del tempo? Perchè, risponde Plotino, il movimento uniforme della sfera è atto più d'ogni altro a dimostrare, con la sua quantità, la quantità di tempo corrispondente. Aristotele aveva dimostrato che ogni cosa si misura per mezzo di un'altra del medesimo genere, come le unità per mezzo di un'unità, i cavalli per mezzo d'un cavallo ecc. (1). Plotino sostiene invece il principio che «altro è ciò che misura, altro ciò che è misurato»: il rapporto che corre tra le due cose è puramente accidentale. Così, non potendo definire in modo chiaro il movimento, in causa della sua natura indeterminata, si dice che è ciò che è misurato dallo spazio, perchè, considerando lo spazio percorso dal movimento si giudica la quantità del movimento dallo spazio percorso. Lo stesso avviene per il tempo, che in se stesso è inconcepibile e inafferabile, ma si manifesta, per quanto è possibile, alla nostra intelligenza nei movimenti regolari della sfera.

Non bisogna tuttavia prendere alla lettera l'espressione di Plotino, che tra tempo e movimento corre un puro rapporto accidentale. Il movimento sensibile dell'universo non ha, è vero, alcuna relazione con l'essenza del tempo, cioè col movimento spirituale dell'Anima; ma ne è però l'imagine, cosicchè tra esso e il tempo corre quella relazione che esiste tra una copia e il suo modello (2). In altre parole, il movimento dell'universo è *nel* tempo, in quanto è nel movimento dell'Anima che lo abbraccia; invece il movimento dell'Anima è *il* tempo, che sussiste per sè, in quanto al di sopra del mo-

(1) *Phys.*, IV, xx, 5 segg.

(2) Lo esprime Plotino stesso, in un passo un po' tormentato, nel quale, dopo aver detto ridicolo far consistere il tempo nell'anteriore e posteriore del movimento sensibile, e negarlo all'anima, conchiude che «però l'anteriore e il posteriore sono primitivamente emanati dal movimento *(dell'Anima)*, perchè questo movimento è per sè stesso efficace: producendo tutti i suoi atti, esso genera la successione, e, nello stesso tempo, produce il passaggio da un atto ad un altro» § 12.

Digitized by Google

vimento dell'Anima non c'è che l'eternità, che non partecipa nè del suo movimento nè della sua estensione.

Perchè il tempo è presente dovunque? Aristotele aveva risposto a questa domanda dicendo che ogni cosa è in continuo movimento e mutamento, i quali, potendo essere più o meno rapidi, sono anteriori o posteriori gli uni rispetto agli altri, ma l'anteriore e il posteriore sono il tempo, dunque il tempo è dappertutto (1). La risposta di Plotino doveva naturalmente esser diversa: per lui il tempo è dovunque « perchè la vita dell'Anima è presente in tutte le parti del mondo, come la vita della nostra anima è presente in tutte le parti del nostro corpo » (§ 12). E come, dalla quantità di spazio percorso da un uomo in cammino, noi misuriamo la quantità di movimento del suo corpo, e da questa induciamo la quantità o durata d'azione della sua anima; così ogni movimento dell'universo rivela l'azione dell'Anima universale, e, nella sua durata, ne esprime l'intensità.

Qui appare di nuovo la perfetta unione delle anime particolari con l'universale: il tempo è presente uniformemente nell'Anima universale e nelle anime particolari, che sono unite tutte insieme così da non formare che un'anima sola avente un'unica origine (2). Per questa unità spirituale, il tempo non deve dunque considerarsi diviso tra le anime particolari, come l'eternità non è divisa tra le essenze, che, a tal riguardo, sono tutte tra loro uniformi.

* * *

Questa concezione del tempo si stacca così nettamente da tutte le precedenti, esclusa, s'intende, quella platonica, che è facile comprendere come Plotino le dovesse trovare inaccettabili. Laddove il movimento è per lui una semplice misura accidentale del tempo, e non ha alcun rapporto con la sua vera essenza, tutte le precedenti definizioni del tempo racchiudono come concetto fondamentale il movimento (3). Egli, però,

(1) *Phys.* IV, xx, § 1.

(2) *Enn.* IV, vii, § 1-5.

(3) Per Plotino l'errore di questi filosofi si spiega per il fatto che « il movimento ci aiuta a concepire il tempo meglio del riposo, ed è più facile valutare la durata del movimento che quella del riposo » § 12.

Digitized by Google

non si pone quasi mai, per giudicarle, sul piedestallo della propria dottrina. La sua critica vuol essere, e generalmente è, obbiettiva, non ispirata che ai canoni universali della logica. Ed è questo che ne costituisce, agli occhi nostri, il valore, anche se le sue argomentazioni confinano talvolta con la sottigliezza ed il sofisma.

Vedemmo già come Plotino classifichi le varie opinioni professate prima di lui riguardo al tempo, e vedemmo pure come tutte codeste dottrine assumono quale fondamento o quale punto di partenza il movimento. La sua critica si appunta quindi in ispecial modo sul concetto del movimento, contro il quale comincia con l'osservare che, sia esso considerato nella sua totalità o solamente nella sua forma regolare, non può costituire il tempo, perchè codeste due specie di movimento sono entrambe nel tempo.

E aggiunge: « se si suppone che v'ha un movimento che non si opera nel tempo, codesto movimento sarà ancora meno il tempo, poichè, in questa ipotesi, altra cosa è ciò in cui il movimento si produce, altra il movimento stesso » (§ 7). L'osservazione è sottile, e forma il secondo corno d'un dilemma, di cui l'argomento precedente costituisce il primo. Per darle maggior forza, Plotino aggiunge una ragione che cita come già allegata da altri, e cioè che il movimento può cessare ed arrestarsi, mentre il tempo non può sospendere il suo corso.

Quest'ultima ragione, che a tutta prima può sembrare decisiva, perde ogni valore quando si riconosca che il tempo non è una determinata specie di movimento, ma l'insieme dei movimenti e dei cangiamenti, che si verificano senza posa nell'universo. Aristotele l'aveva già riconosciuto, affermando che l'essere nel tempo non importa soltanto avere l'esistenza misurata dal tempo, ma essere qualche cosa del tempo medesimo, il quale è in ogni specie di movimento e di cangiamento. E con ciò egli aveva già esplicitamente risposto alla prima parte dell'argomentazione plotiniana, poichè, alla fine, il tempo di ogni movimento essendo misurato da un altro movimento, ne viene che ogni movimento misurato e misurabile è sia tempo sia nel tempo.

All'obbiezione di Plotino si poteva anche rispondere affermando, con gli ionici e gli eleatici, che il tempo non è ogni

Digitized by Google

movimento, ma soltanto quello circolare delle sfere, che non s'interrompe mai. Ma Plotino conosceva abbastanza le dottrine dei suoi predecessori, per non ricordarsi anche di questa. Alla quale contrappone anzitutto che il movimento circolare si compie in un tempo determinato, in capo al quale ritorna al medesimo punto del cielo, impiegando in ciò un tempo diverso da quello che impiega nel compiere metà del suo corso; in secondo luogo, che la maggior velocità constatata nella sfera esteriore dimostra essere il movimento della sfera ed il tempo che essa impiega per compierlo due cose differenti: « il movimento più veloce è quello che impiega il minor tempo a percorrere lo spazio maggiore; i movimenti più lenti sono quelli che impiegano più tempo e non percorrono che una parte di questo spazio » (1). Se poi il tempo non è il movimento circolare della sfera celeste, tanto meno sarà la sfera stessa, come sostennero i pitagorici.

Le dottrine finora esaminate sono le più antiche, e ai tempi di Plotino non dovevano certo contare gran numero di seguaci. Assai maggiore importanza hanno la dottrina aristotelica, la stoica e l'epicurea, concordanti tra loro nel considerare il tempo come una determinazione del movimento (2) e contro di esse Plotino muove le sue critiche più serrate, benchè spesso in forma alquanto oscura e sommaria, che ne diminuisce l'efficacia.

La critica della dottrina stoica, che fa consistere il tempo nell'intervallo del movimento, è rivolta specialmente a rilevare i possibili valori della parola *intervallo*, *διάστημα* — veramente imprecisa per sè e per la mancanza di qualsiasi ulteriore determinazione da parte dei filosofi del Portico — e a mostrare che, in ciascuno d'essi, è inapplicabile al concetto del tempo. Ora, per Plotino i significati possibili della parola sono tre: il primo generico, il secondo designante una quantità determinata, il terzo l'intervallo nel quale il movimento si compie.

---

(1) § 7. Stratone aveva già svolto, come vedemmo, un concetto analogo, contro le dottrine che identificano il tempo ed il movimento in generale.

(2) Ho già esposto criticamente queste due dottrine in un articolo: *Il tempo nella filosofia post-aristotelica*, in « La cultura filosofica », anno 10, n. 3.

Digitized by Google

Assumendo il concetto d'intervallo nel suo valore più generale s'incorre, secondo Plotino, in un assurdo facilmente rilevabile: e cioè che l'intervallo non è identico per tutti i movimenti, in quanto i movimenti che s'operano nello spazio possono essere più o meno veloci. Si potrebbe ammettere un terzo intervallo, che misuri il movimento più veloce e il più lento; ma allora quale di questi tre intervalli sarà veramente il tempo, o meglio, quale fra tutti gli intervalli, dato che ve n'ha un numero infinito? Si potrebbe anche considerare il tempo come l'intervallo del movimento regolare o del movimento dell'universo (1). Ma nel primo caso, poichè vi sono più movimenti regolari, si verrebbe ad ammettere più tempi, nel secondo caso si identificherebbe il tempo col movimento stesso.

Se si vuol dare al concetto d'intervallo valore più preciso, esso non può significare che una di queste due cose: l'*estensione* o la *durata*. Infatti, essendo il movimento una quantità determinata, codesta quantità sarà misurata dalla lunghezza del luogo percorso, e l'intervallo consisterà in codesta estensione; ma l'estensione è spazio e non tempo. Oppure si dirà che il movimento ha un certo intervallo perchè è continuo, ma questa continuità non è altro che la grandezza o durata del movimento; ora, se si afferma che un movimento è grande come si dice che il caldo è grande, non si è ancora detto nulla che possa rivelarci l'esistenza del tempo; non c'è che una serie di movimenti che si succedono come onde e l'intervallo che si osserva tra loro. Si potrebpe pensare che, poichè il succedersi dei movimenti forma un numero, la grandezza del movimento sarà un numero; ma, di nuovo, si risponde che in ciò non si scopre affatto il tempo, ma soltanto una quantità che si produce nel tempo: « altrimenti il tempo, dice Plotino, invece di essere dovunque, non esisterà che nel movimento come un attributo in un soggetto, il che equivale a dire che il tempo è il movimento: poichè l'intervallo *(del movimento)* non è fuori del movimento stesso, ma è soltanto

(1) Era questa, in fondo, la nozione del tempo sostenuta da Filone. Trattando del problema della creazione, egli afferma infatti che « poichè il tempo è la durata del movivento del cielo, *ἐπειδὴ γὰρ διάστημα τῆς τοῦ οὐρανοῦ κίνησεώς ἐισιν ὁ χρόνος*, non può essere che il movimento abbia preceduto la cosa mossa ». *De mundi op.*, p. 5, D.

Digitized by Google

un movimento non istantaneo. E siccome si dice che questo o quel fatto istantaneo si produce nel tempo, se il tempo è un movimento non istantaneo noi domanderemo qual differenza esista tra ciò che è istantaneo e ciò che non è » (§ 7). L'obbiezione invero è acutissima: dato che il tempo stoico consista nella grandezza o durata del movimento è evidente che esso si risolve nel movimento non istantaneo; ma poichè anche dei fatti istantanei si dice che sono nel tempo, in che cosa consisterà la loro differenza? Nella durata, cioè nel tempo; non v'ha altra risposta possibile. Ma allora si viene implicitamente a riconoscere che il movimento che dura e il suo intervallo non sono il tempo, ma avvengono nel tempo.

Resta dunque che per intervallo s'intenda non già l'intervallo proprio del movimento stesso, ma « solamente l'intervallo nel quale il movimento ha la propria estensione (*παρατάσιν ἔχει*), seguendolo in qualche modo (*συμπαραθείσα*) ». Che cosa significa ciò? Plotino stesso si mostra incerto in proposito, ma dalle sue parole non si comprende bene se egli abbia inteso di riportare qui le dilucidazioni di qualche seguace della scuola stoica, oppure se si sia sforzato di escogitare una interpretazione propria, la quale, per essere troppo forzata, finisce col riuscire per lui stesso oscura. Poichè, o codesto intervallo è il tempo *nel* quale avviene il movimento, e allora si cade nel circolo vizioso; è, dice argutamente Plotino « come se, richiesti di definire il tempo, si rispondesse: il tempo è l'intervallo del movimento prodotto nel tempo ». Oppure si fa consistere l'intervallo del tempo nel movimento, e allora dove si collocherà la durata del riposo? Infatti, perchè un oggetto sia in movimento è necessario che un altro sia in riposo: ma il tempo di entrambi è il medesimo, quantunque per il primo sia il tempo del movimento, per l'altro quello del riposo.

Assai più brevemente Plotino si sbriga della dottrina epicurea, sulla quale non fa che queste riflessioni: « Dire che il tempo è una conseguenza (*παρακολούθημα*) del movimento, non è spiegare che cosa esso sia; si potrebbe farlo soltanto definendo in precedenza che cosa è una conseguenza del movimento. Del resto, questa pretesa conseguenza del movimento — ammesso che possa esservi una conseguenza di questa specie — deve essergli anteriore, simultanea o posteriore: poichè, in qualsiasi modo la si concepisca, essa è nel tempo;

Digitized by Google

quindi, se la conseguenza del movimento è il tempo, ne risulta che il tempo è una conseguenza del movimento nel tempo » (§ 9). Ne risulta cioè un così palese controsenso, che Plotino non crede necessario aggiunger altro per dimostrare l'erroneità della dottrina epicurea. È lecito tuttavia domandarsi: tale controsenso è proprio contenuto nella dottrina o frutto di una arbitraria interpretazione?

Che Plotino avesse una conoscenza inadeguata della dottrina epicurea, è provato dalla sua incertezza intorno al valore del *παραχολούθημα*. I chiarimenti di Epicuro nella sua lettera ad Erodoto, sono più che sufficienti per non lasciar dubbio intorno a codesta *conseguenza*, che, come vedemmo, si risolve in quel particolare *σύμπτωμα* che non esiste per sè, nè per le sue relazioni con gli oggetti, ma s'associa all'esistenza mossa o tranquilla delle cose, agli stati dell'animo, alle vicende della vita. Quindi chi avesse avuto una cognizione esatta di codesta dottrina, dovendo esporla in modo conciso avrebbe usata l'espressione, più fedele e significativa, « sintomo dei sintomi » o « evento degli eventi ». Ed in tal caso sarebbe mancata ogni base alla obbiezione plotiniana. Poichè se il tempo è l'evento che s'intreccia cogli eventi del mondo, è chiaro che non può esser loro nè anteriore nè posteriore, ma volta per volta concomitante, la sua realtà dipendendo in ogni momento dalla realtà degli eventi cui s'accompagna. Di più codesta obbiezione, sotto la sua apparente acutezza, nasconde un banale sofisma: essa parte dal presupposto che codesta conseguenza — la quale per Epicuro è *il* tempo stesso — stia in rapporto temporale col movimento, e quindi sia non il tempo ma qualche cosa che esiste *nel* tempo; da questa arbitraria assunzione era facile ricavare il preteso assurdo della dottrina epicurea, di fare cioè del tempo una conseguenza del movimento nel tempo.

Anche nell'esame della dottrina aristotelica, la più importante di tutte, Plotino mostra di non aver raggiunto quella conoscenza sicura dell'argomento, che sola poteva dare efficacia alle sue critiche [1]. Nè questa è una semplice induzione,

---

[1] Una analisi minuta della dottrina aristotelica ho già fatto nella mia memoria *Il valore dell'istante nella dottrina aristotelica del tempo*, in Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, vol. 41 fascicolo 17.

Digitized by Google

ricavata dalle incertezze che si rivelano qua e là nel suo argomentare. Egli stesso, parlando più avanti dei filosofi aristotelici, confessa francamente di non essere riuscito a capire la loro definizione del tempo, e se ne giustifica con l'ammettere che codesti filosofi « rivolgendosi senza dubbio a persone istruite della loro dottrina o a uditori ben preparati, non spiegano nei loro scritti in che cosa consiste il tempo considerato in sè stesso, se cioè sia la misura o la cosa misurata » (§ 12). E infatti la sua critica s'aggira principalmente intorno a questo punto: che cosa deve intendersi per numero e misura? un numero astratto o una misura continua?

Aristotele aveva dimostrato che il tempo è misura d'ogni specie di movimento e di cangiamento, perchè ciascuna implica il prima e il dopo (1). Plotino invece comincia col domandarsi se il tempo possa misurare egualmente il movimento rapido e il lento, e se il movimento irregolare possa essere numericamente valutato; concludendo, per proprio conto, che, ammessa una tale possibilità, il tempo viene ad essere qualche cosa di esistente per se stesso, e indipendente dal movimento, come il numero astratto dagli oggetti numerati e una misura metrica dalle estensioni numerate: « Se il numero dieci può essere concepito come numero, astrazion fatta dai cavalli che serve a numerare, se una misura ha per se stessa la sua propria natura, anche quando non misura nulla, lo stesso dev'essere del tempo, poichè è un numero » (§ 8). Ma se il tempo è un numero in se stesso, prosegue Plotino, in che cosa differisce dagli altri numeri astratti? se è una misura, cioè l'estensione che segue il movimento, come si distinguerà dal movimento stesso? Tre ipotesi sono possibili in tal caso: che il tempo sia o il movimento misurato dall'estensione, o l'estensione misurante, o una terza cosa che si serve dell'estensione per misurare la quantità di movimento, come ad esempio un braccio. Ma in tutti tre i casi bisogna presupporre che il movimento sia uniforme, perchè, se non è tale, non si comprende come possa servire da misura. Se poi il tempo è il movimento misurato, cioè misurato dalla quantità, non dev'essere misurato da se stesso, ma da qualche cosa di diverso da lui; d'al-

(1) *Phys.* IV, xx, 5 e segg.

Digitized by Google

tro canto « se il movimento ha una misura diversa da lui, e se, quindi, noi abbiamo bisogno d'una misura continua per misurarlo, ne risulterà che l'estensione stessa avrà bisogno d'una misura, affinchè il movimento, essendo misurato, abbia una quantità che sia determinata da quella della cosa secondo la quale esso è misurato ». In questa ipotesi, dunque, il tempo sarà il numero della estensione che segue il movimento, e non l'estensione stessa che segue il movimento.

Qual'è, insiste Plotino, questo numero? è composto di unità? in qual modo misura? Supponiamo che si trovi in qual modo esso misura; non avremo ancora trovato che cosa sia il tempo stesso, perchè altro è il tempo altro è una data quantità o porzione di tempo: « Il tempo è certamente il numero che misura il movimento restandogli esteriore, come « dieci » è in dieci cavalli senza essere concepito con essi. Ma, in questo caso, non si è ancora definito che cosa sia questo numero, il quale, prima di numerare, è ciò che è, come sarebbe « dieci » considerato in se stesso ». Si dirà che il tempo è il numero che misura l'anteriore e il posteriore nel movimento; ma ciò che si chiama anteriore non è che il tempo che finisce al presente, ciò che si chiama posteriore il tempo che comincia al presente; dunque il tempo è cosa distinta e diversa dal numero che misura il movimento secondo l'anteriore e il posteriore. D'altro canto, perchè mai senza il numero non si avrà il tempo, dato che il movimento esiste con l'anteriore e il posteriore che gli si riferiscono?

Con questa domanda Plotino è condotto direttamente alla questione dei rapporti fra il tempo e l'anima. Dire che senza il numero del movimento non si ha il tempo, sembra infatti legittimare la conclusione che il tempo esiste solo quando e in quanto esista una coscienza per numerarlo. Ma se il tempo non ha che un'esistenza soggettiva, si può considerarlo come infinito? Aristotele, pur dando al tempo un'esistenza obbiettiva, aveva risposto affermativamente, fondandosi sulla proprietà dell'istante di essere sempre fine del passato e principio del futuro (1). Ma, obbietta Plotino, come mai il numero può essere in codesto tempo infinito, se non si prende una por-

(1) *Phys.*, IV, XIII; v. anche *ibid.*, III, VII.

Digitized by Google

zione di tempo per misurarlo? E se si prende tale porzione di tempo, ne risulta che il tempo esiste prima d'essere misurato. D'altro canto, il fatto che la coscienza misura il tempo, non giustifica, per sè solo, la conclusione che sia generato dalla coscienza; come l'estensione ha una data quantità anche se non esiste alcuno per riconoscerla, così il tempo esisterebbe con la quantità che gli è propria, anche se nessuno lo misurasse (1). E se, infine, si sostenesse che è l'anima la quale si serve dell'estensione per misurare il tempo, si può rispondere che ciò non ha alcuna importanza per determinare il concetto del tempo.

Qui finisce la critica plotiniana della dottrina aristotelica. Sul valore di codesta critica, ci sembra si possano fare due considerazioni di natura generale: la prima, che essa pone delle incertezze e dei dubbî laddove Aristotele s'era espresso con la massima chiarezza, la seconda che non sempre obbedisce a quel criterio di obbiettività cui s'era tenuta fedele nell'esame delle altre dottrine.

Riguardo alla prima, è facile accorgersi come parte delle obbiezioni plotiniane s'appoggino sul presupposto, che l'aristotelico *numero* del movimento sia un numero astratto. Orbene, Aristotele aveva detto esplicitamente che « il tempo è un numero, ma non un numero numerante, bensì un numero numerato », vale a dire un numero concreto, non *quo, sed quod numeratur* (2). E se ancora non lo avesse detto, ciò risulterebbe in modo indubbio da tutta la sua esposizione, e, in particolar modo, dai capitoli ove dimostra la reciprocità di misura tra tempo e movimento, e come essere nel tempo implichi essere qualche cosa del tempo (3). Non sarebbe possibile, infatti, misurare reciprocamente il tempo col movimento e il movimento col tempo, se il numero che serve a tale misura non partecipasse della concretezza dell'uno e

---

(1) Questa argomentazione di Plotino sarà poi ripetuta, anche ai giorni nostri, da quegli storici della filosofia che sostengono l'interpretazione obbiettivistica del tempo aristotelico, contro coloro che gli attribuiscono un carattere quasi kantiano; cfr. Zeller, II², 2, 401 seg.; Gomperz, *Les pens. de la Grèce*, 1904, III, 128 seg., G Piat, *Aristote*, 1903, p. 73.

(2) *Phys.*, IV, XVI, e Zeller, II², 2, 402.

(3) *Phys.*, IV, XVII-XIX.

Digitized by Google

dell'altro, o, in altre parole, se la misura e la cosa misurata non costituissero due modi della stessa realtà; nè l'esistenza *nel* tempo potrebbe considerarsi come una partecipazione *del* tempo, se il numero che la misura fosse un astratto, staccato come tale dai movimenti e dai cangiamenti che si succedono.

Plotino potrebbe replicare, che l'essere il tempo aristotelico una misura in sè, indipendente dal movimento, si deduce necessariamente dall'affermazione che il tempo è misura di ogni movimento, anche irregolare. L'aver poi Aristotele affermato, al tempo stesso, che il suo numero è il numero concreto, non costituisce che una nuova contraddizione interna della dottrina. Abbiam veduto, infatti, come Plotino sostenga che, se il tempo è un numero che misura tanto il movimento veloce che il lento, dev'essere distinto dal movimento stesso, in quanto il tempo scorre sempre uniforme.

Ma tale argomento, già adoperato da Stratone, perde ogni peso tostochè si consideri che, per Aristotele, il tempo è costituito dagli istanti, in rapporto reciproco di anteriorità e posteriorità, che si succedono nel movimento; codesti istanti, egli dice, sono come l'unità del numero, appunto perchè, in quanto tali, sono sempre identici, essendo sempre fine del passato e principio del futuro (1). Da questa proprietà degli istanti, da cui risulta il tempo, consegue appunto che il tempo scorre sempre uniforme in ogni specie di movimento; poichè un medesimo movimento può essere ora lentissimo ora velocissimo, ma gli istanti che misurano la sua durata hanno tutti la stessa materia, ossia lo stesso carattere di implicare un anteriore e un posteriore. Quindi, l'aver Aristotele sostenuto che il tempo è in ogni specie di movimento, anche irregolare, anzichè legittimare la deduzione plotiniana, prova al contrario come egli per numero del movimento intendesse proprio il *numero numerato*, la serie sempre identica degli istanti succedentisi.

Diverso è il caso di due o più movimenti di differente velocità, misurati dal medesimo tempo. È questo il caso che si verifica appunto nell'universo, nel quale coesistono, succedendosi, movimenti e cangiamenti della più varia velocità, ma misurati tutti ugualmente dalle medesime porzioni di

(1) *Phys.*, IV, XVII, 1-2.

Digitized by Google

tempo. Se il tempo è una misura unica per movimenti contemporanei di rapidità diversa, ciò non significa che esso ha esistenza a sè, distinta dai movimenti stessi? Aristotele, però, aveva già esaminato il problema e l'aveva risolto nel modo più felice (1). Egli aveva dimostrato che il tempo, al pari di ogni altra cosa, si misura non per mezzo di qualche cosa da esso distinta e diversa, ma, al contrario, mediante una sola cosa dello stesso genere, cioè mediante un tempo determinato; e che, a sua volta, il tempo si misura per il movimento, come il movimento per il tempo; cosicchè la quantità di movimento e di tempo si misurerà per mezzo di un movimento determinato, che è appunto il movimento circolare del cielo, anteriore ad ogni altro, il più uniforme di tutti e il più conosciuto. Proprio come, oggi, misuriamo gli avvenimenti della più varia rapidità, svolgentisi nelle dodici ore, per mezzo del movimento uniforme delle lancette del nostro orologio, movimento che, a sua volta, è nel tempo e parte del tempo, come gli eventi che misura.

Concludendo: dobbiamo attribuire la poca solidità delle critiche di Plotino soltanto a scarsa conoscenza o imperfetta comprensione della dottrina aristotelica? Sarebbe temerario. Invero, la debolezza delle sue argomentazioni trae origine per buona parte dall'essere subordinate al presupposto dottrinario che il tempo è distinto e indipendente dal movimento, il quale lo misura soltanto per accidente. Di ciò abbiam data più sopra la prova, mostrando come egli si sforzi a dimostrare, contro la lettera e lo spirito della dottrina aristotelica, che il « numero del movimento » è numero astratto. Ma anche quando sembra più vicino a raggiungere una nozione esatta della dottrina aristotelica, l'influsso della propria, tanto diversa da quella, interviene a falsargliela.

Ce ne offre un esempio tipico laddove, dopo essersi chiesto se il numero aristotelico sia il numero che misura l'anteriore e il posteriore del movimento (come realmente è), obbietta essere tempo tanto l'anteriore che il posteriore, cosicchè il tempo sarà distinto dal numero che li misura nel movimento. Ma non è evidente, tutt'al contrario, che il tempo sarà dunque

(1) *Phys.*, IV, xx, v. segg.

Digitized by Google

lo stesso *numero numerato* dei momenti in rapporto successivo di prima e di poi? Plotino, invece, vuole ad ogni costo far risultare che codesto numero è esteriore al tempo, e aggiunge, come novella prova, che poichè il movimento esiste con l'anteriore e il posteriore che gli si riferiscono, così si può avere il tempo senza il numero. E in tal modo cade anzitutto in un circolo vizioso, partendo dalla supposizione dell'estrinsecità del numero rispetto al tempo, e rivela poi, ancora una volta, di non voler comprendere che per Aristotele il numero del movimento non è il numero numerante, ma la stessa serie degli istanti in rapporto di successione, serie che, in quanto tale, è invincibilmente legata col movimento e con ogni processo sia fisico sia psichico.

Su questo errore d'interpretazione si fonda tutta l'ultima parte della critica di Plotino. Crediamo perciò inutile insistere per dimostrarne la fallacia. Ci limiteremo soltanto a porre in rilievo come, all'obbiezione mossagli da Plotino riguardo all'infinità del tempo — se il tempo è infinito deve esistere prima d'essere misurato — Aristotele avesse già implicitamente risposto, col dimostrare anzitutto che ogni porzione di tempo è nel tempo, poscia che l'infinità del tempo è potenziale come quella del numero: « Il numero di codesta divisione *(secondo il prima e il poi)* non è separabile; la sua infinità non è permanente, ma diviene continuamente, come il tempo e il numero del tempo » (1).

C. Ranzoli

(1) *Phys.*, III, VII.

Digitized by Google